

LUCE IRIGARAY: UNA NUOVA SOGGETTIVITÀ FEMMINILE-FEMMINISTA di SERENA PROVENZANO*

Abstract

and similar papers at core.ac.uk

provided by Università del Salento: ESE -

The new feminine entity created by L. Irigaray is based on the reconstruction of an autonomous female sexuality that no longer have the masculine parameters and on the creation of a female deity capable of reflecting the sexual gender of the woman and the perfection of her subjectivity. Another key aspect is the reconstruction of feminine genealogies deleted from patriarchy, especially the mother / daughter relationship, based, according to the Oedipal logic on feelings of jealousy, resentment and rivalry. Irigaray celebrates, by contrast, a harmonious mother / daughter relationship, symbol of the bond that women experience between them. Another key step is the rediscovery and the rewriting of female genealogies, destroyed or diverted to the ends of the male-dominated society. It is not only to bring them to the surface, but also to remove the male character, and blow up the positivity of their symbolic power. Moreover, from the

134

* Oltre ad avere studiato e fatto ricerche sulle lingue spagnola, francese e portoghese, ha trattato anche la dimensione culturale delle civiltà di cui esse sono espressione.

stylistic point of view, L. Irigaray breaks the traditional encodings, through a very personal expression: it seeks to deconstruct the monosexual language of the philosophical tradition looking for new for syntactic and semantic opportunities in order to let the sexual difference also apparent at the linguistic level. These are acts of subversion that offer new possibilities of thought and action.

Cet essai veut analyser la «figuration» féminine du sujet postulée par Luce Irigaray, psychanalyste belge, représentante du féminisme français des années 80. Le nouveau sujet féminin créé par L. Irigaray repose sur la reconstruction d'une sexualité féminine autonome qui ne devra plus rien aux paramètres masculins et sur la création d'une divinité féminine capable de refléter le genre sexuel de la femme et la perfection de sa subjectivité. Un autre aspect déterminant est la reconstruction des généalogies féminines effacées par le patriarcat, avant tout le rapport mère/fille fondé, selon la logique oedipienne, sur des sentiments de jalousie, de ressentiment et de rivalité. Irigaray célèbre, par contre, une relation mère/fille harmonieuse, emblème du lien que les femmes expérimentent entre elles. Un autre passage fondamental est la redécouverte et la réécriture des généalogies féminines, détruites ou détournées aux fins de la société machiste. Il ne s'agit pas seulement de les faire remonter à la surface, mais aussi d'effacer leur caractère machiste et de faire exploser la positivité de leur force symbolique. En outre, du point de vue stylistique, L. Irigaray enfonce les codifications traditionnelles à travers une expression tout à fait personnelle. Elle cherche à déconstruire le langage monosexuel de la tradition philosophique en recherchant de nouvelles possibilités syntaxiques et sémantiques pour que la différence sexuelle émerge même au niveau linguistique. Il s'agit d'actes de subversion qui offrent de nouvelles possibilités de pensée et d'action.

135

Questo saggio intende analizzare la "rappresentazione" femminile del soggetto postulata da Luce Irigaray, psicoanalista belga rappresentante del femminismo francese degli anni '80. Il nuovo soggetto femminile creato da L. Irigaray si basa sulla ricostruzione di una sessualità femminile autonoma che niente dovrà più ai parametri maschili e sulla creazione di una divinità femminile capace di riflettere il genere sessuale della donna e la perfezione della sua soggettività. Un altro aspetto chiave è la ricostruzione delle genealogie femminili cancellate dal patriarcato, soprattutto il rapporto madre / figlia basato, secondo la logica edipica, su sentimenti di gelosia, risentimento e rivalità. Irigaray celebra, per contro, un rapporto madre / figlia armonioso, emblema del legame che le donne sperimentano tra loro. Un altro passo fondamentale è la riscoperta e la riscrittura delle genealogie femminili, distrutte o dirottate ai fini della società maschilista. Non si tratta solamente di riportarli in superficie, ma anche di cancellare il loro carattere maschilista e far esplodere la positività della loro forza simbolica. Inoltre, dal punto di vista stilistico, L. Irigaray infrange le codifiche tradizionali attraverso un'espressione molto personale: cerca di decostruire il linguaggio monosessuale della tradizione filosofica cercando nuove

opportunità sintattiche e semantiche affinché la differenza sessuale emerga anche a livello linguistico. Si tratta di atti di sovversione che offrono nuove possibilità di pensiero e azione.

Non è semplice tentare una sintesi del pensiero della filosofa belga L. Irigaray: la complessità e l'asistematicità delle sue riflessioni, la scrittura frammentata, spezzata, il gioco di rimandi e ricostruzioni di senso costituiscono quasi un labirinto di spazi e passaggi. Probabilmente è proprio in questa prospettiva, quella del labirinto, che è possibile una lettura, lettura che diviene viaggio consapevole dentro il proprio essere donna.

Letteratura, filosofia e psicoanalisi si sovrappongono e scompongono il discorso in momenti, paesaggi di coscienza che trasfigurano il sé e lo collocano oltre. Oltre il tempo. Oltre lo spazio consueto. Oltre il flusso avviluppato delle stratificazioni e deviazioni storiche, politiche, sociali che hanno contribuito a costruire un immaginario che imprigiona le donne nell'anonimato e nell'assimilazione a modelli predefiniti.

Ecco, L. Irigaray ripercorre il labirinto, non ha paura di perdersi, supera ostacoli, vince resistenze, trova la via perché la donna si ri-proponga come soggetto, immagine e fatto in cui altre donne possano riconoscersi e capirsi. Il suo filo d'Arianna è il linguaggio della madre, il legame che guida il ritrovarsi dentro il labirinto, non più *topos* senza uscita, ma unico, lungo circuito che si sviluppa fino al centro, fino a raggiungere ciò che ogni donna deve tornare ad essere, rompendo lo specchio di forme e significati che altri hanno voluto per lei.

La nostra filosofa è impegnata coerentemente su due fronti apparentemente discordanti: il diritto all'eguaglianza e il diritto alla differenza. Discordanza apparente, si è detto: affinché l'eguaglianza possa determinarsi come principio di libertà e democrazia, infatti, non deve omologare e includere, ma diventare fattore di autonomia, specificità, individualità, quindi differenza: uguaglianza costitutiva di un femminile che non cancella, non ignora la differenza sessuale, ma la fa valore e valenza.

La differenza in quanto alterità riprende il senso dell'essere, è speranza di ritorno alla verità, possibilità che opera al di là di ogni concettualizzazione "neutra", restituzione della donna a se stessa in quanto soggetto che "abita" il mondo. È proprio questo il progetto di L. Irigaray:

riempire di autonomia e soggettività una differenza, quella femminile, ridefinire un nuovo soggetto: le donne.

Il soggetto, però, ha bisogno del linguaggio come suo medium nel e per il mondo: nelle strutture linguistiche si cristallizza il senso inteso come costruzione sociale per l'agire. Un soggetto "altro", differente, deve porsi necessariamente come questione linguistica e definire una rottura della pratica grammaticale e semantica consolidata, deve rimettere in gioco sensi e rimandi, ridiscutere l'unicità di verità assolute ed evidenziare, contemporaneamente, l'impossibilità di applicare al linguaggio la categoria del neutro.

Se il linguaggio teorico della tradizione filosofica occidentale è monista, monodirezionale, autoreferente, segnato dal prevalere del genere maschile, L. Irigaray cerca di recuperare e attualizzare quella traccia che il linguaggio nasconde, la traccia di un'alterità che non è mai stata "presente", quella dualità in grado di sovvertire le forme del dominio per liberare la parola, le parole dai caratteri sessuati del discorso: il suo obiettivo è quello di mettere in luce la lingua della differenza. Come puntualizza P. Cipolletta:

L'Irigaray tenta di rompere il linguaggio monosessuato della tradizione filosofica. Il soggetto delle cosiddette proposizioni universali che incarna la verità è, afferma Irigaray, di un solo genere: il maschile. Per rompere questa abitudine grammaticale della verità monosessuata o (u)omosessuale, la psicoanalista belga scrive i due generi: esso/a. Cade anche - per quanto sia possibile - il soggetto al singolare con valore collettivo, così il singolare è seguito dal plurale: la (le) donna(e)¹⁴⁴.

137

La sua stessa scrittura mescola domande e affermazioni, ricerca nuovi codici con lo scopo di far emergere l'evidenza di un dominio fallocentrico, colpevole di aver occultato la voce delle donne, impedito la specificità e positività del femminile. Riappropriandosi del linguaggio, nell'architettura di un senso ri/posto, la donna è soggetto che si pensa, non più creatura muta di fronte alla parola.

Il divenire divine delle donne

Un altro passaggio necessario per la creazione di una soggettività femminile autonoma è, per L. Irigaray, il riconoscimento simbolico dell'accesso al divino, divino che ha reso possibile la costituzione stessa della soggettività e delle società umane.

Ancora una volta la rivoluzione simbolica passa attraverso l'essenza naturale della donna, la sua corporeità, non più vissuta come esilio, chiusura, limite, ma come amore per il proprio sesso, simbolo di una verticalità giocata

tra terra e cielo, tra origine e compimento, tra mito e trascendenza. Questo amore è la condizione del divenire divino delle donne inteso come potere di creazione, sfida al Dio patriarcale quale modello dell'uomo, se è vero che l'uomo può esistere, realizzare la sua pienezza "perché Dio lo aiuta a definire il suo genere, a situarsi come finito rispetto all'infinito"¹⁴⁵.

Per le donne, porre il proprio genere, situare la propria essenza sessuata, diventa quindi spazio/orizzonte indispensabile del loro divenire, realizzazione di ciò che possono essere: prima di poter essere uguali all'altro sesso, esse devono acquisire un'identificazione positiva con il proprio sesso.

Qui la nostra autrice colloca la sua nozione di genealogia femminile definita dal legame con la madre, dalla coppia madre/figlia che si oppone alla dottrina cristiana del Dio padre, figlio e spirito, nella quale la donna diventa divina per interposta persona, tramite il figlio: "cioè può divenire donna nella maternità e nel compito dell'incarnazione del figlio di Dio. La rappresentazione più insistente nella nostra tradizione è un Dio trinitario maschile e una vergine madre"¹⁴⁶.

Non esiste un Dio donna, non si pone una trinità femminile identificata da madre, figlia e spirito. La vergine madre è l'unica del suo genere, è sola, lo sposo divino è assente, assente la figlia, assente l'amore tra loro.

Le donne, invece, hanno bisogno di un Dio per comunicare e parlare tra loro: la condivisione postula la necessità di un infinito, di un modello, un ideale che non può essere posto dall'esterno, particolarmente dall'uomo in quanto maschio. Per divenire donna è necessario immaginare un divino che incarni la perfezione della propria soggettività: "Dio è lo specchio dell'uomo: manca alla donna uno specchio per divenire donna. Avere un Dio e divenire il proprio genere vanno insieme"¹⁴⁷. Lo specchio di un Dio femminile sessuato, la rappresentazione del corpo sessuato femminile, diventa per L. Irigaray volontà del rispetto della differenza, riscrittura dell'immaginario dove scompare la difforme/deforme assimilazione all'altro. Questo specchio rimanda la forma, le forme di una bellezza corporea che rifiuta il trucco della maschera, del dover essere altro, della privazione di sé.

Lo specchio si fa trasfigurazione/reincarnazione della coscienza femminile, strumento di uno sguardo intimo, come una carezza che recupera al proprio essere la bellezza del gesto, la gioia del movimento. Divenire è schiudersi, crescere, compiere la propria forma, l'amore di sé è venuta del divino in noi, annunciazione di:

progetti nostri, non soltanto opposizioni a, critiche di, ma proposizioni di nuovi valori, essenzialmente divini. [...] Soltanto il religioso, in noi e fuori di noi, è abbastanza fondamentale da permetterci di scoprire, affermare, realizzare degli scopi. Lo scopo ci è sempre stato proposto fuori di noi:

l'uomo, il bambino. Ci manca di metterlo in noi e fuori di noi, di amarci e di volerli. Cosa che non può essere che progetto divino¹⁴⁸.

Progetto della memoria che riacquista il senso del passato, ri/prende l'amore nativo della relazione con la madre, del rapporto primigenio figlia/donna/madre che cultura e religione hanno oscurato nella soggezione al padre/marito. Nella diade primitiva madre/figlia, Dio s'incarna al femminile, si mediano le mutazioni, si prepara la liberazione, si edifica la comunità in cui svilupparsi.

Lo specchio si rompe, frantumando la sottomissione edipica e stabilendo un nuovo punto di partenza: la madre passa il proprio nome alla figlia, la figlia rinomina la madre.

Il ritorno all'origine: la relazione madre-figlia

La relazione madre/figlia costituisce, quindi, il nucleo della problematica relativa alla soggettificazione e alla sottomissione delle donne. Se è la Legge del Padre che assoggetta le donne, il ritorno alla madre definisce lo statuto di una soggettività femminile generatrice di storia propria, in grado di superare divisioni artefatte, ricercare nuove comunicazioni e interazioni tra donne.

Rintracciare l'originalità del percorso femminile consente alla donna di diventare soggetto autonomo, perché solo attraverso il rapporto con la madre, la donna può affermare la propria specificità e la propria differenza. Rivolgersi verso la propria madre inaugura la comunità delle donne e distrugge la teoria psicoanalitica classica che riduce la relazione madre/figlia a gelosie e risentimenti.

Il determinismo della logica edipica, fondato sul ripudio della madre per giustificare l'ammissione della figlia alla "mensa" del Padre, rivela, secondo L. Irigaray, una doppia falsificazione: non solo la figlia non sarà mai completamente accolta/riconosciuta dal Padre, ma dovrà costruirsi/definirsi come mancante, essere castrato e diverso. La rottura con la madre, d'altro canto, è impossibile sul piano affettivo e fisico perché entrambe sono, prima di tutto, donne. Donne segnate da una capacità riproduttiva ridotta a forma di oppressione universale, destino che accomuna e impedisce una vera lacerazione della relazione madre/figlia.

Le stesse divisioni delle donne tra loro non sono altro che risultato di tale oppressione, funzionale agli interessi dei maestri/padroni: prenderne coscienza significa quindi rinnegarla, rifiutare risentimenti e rimproveri reciproci, regole di dominio del padre/padrone. La rivolta delle donne libera una servitù, è riconoscimento dell'alterità della persona dello stesso sesso, relazione verticale che le donne sviluppano tra loro.

La questione diviene ricerca di un'etica nuova, a parere di L. Irigaray, etica della differenza, delle differenze tra donne e nelle donne. Il progetto della differenza costruisce, infatti, una socialità femminile strutturata su due assi, l'asse verticale del rapporto madre/figlia e l'asse orizzontale del rapporto fra donne: l'incrocio dei due assi può dar vita ad un ordine simbolico femminile, acquisizione creativa di nuova soggettività per amore del proprio sesso, processo del *divenire divino* delle donne .

L'importanza del cominciare dal corpo

La creazione di una nuova soggettività femminile si basa anche sull'evidenza della diversità del corpo della donna rispetto a quello dell'uomo: il suo corpo non è una costruzione biologica, bensì il luogo sul quale è possibile forgiare una sessualità femminile autonoma. Il corpo della donna è mistero come il suo sesso, separazione di unità che non rientra in categorie di enumerazione, estraneo ad una cultura che tutto cataloga e definisce in individualità.

In realtà, ogni definizione non "definisce" un'appartenenza propria e, per quanto riguarda la donna, ciò è evidente in particolare sul piano linguistico dove la donna non ha "nome". Neppure il suo sesso ha nome se viene contato come assenza, mancanza, un sesso che non è un sesso, e che connota una sorta di non essere: "negativo, inverso, rovescio dell'unico sesso visibile e morfologicamente designabile".¹⁴⁹

Parafrasando la terminologia freudiana, il sesso femminile è quasi un *rimosso*, la stessa *libido* della sessualità femminile si sublima nella maternità: nulla si dice del desiderio, il desiderio della donna che è differente, diffuso, molteplice come la sua natura corporea. Il piacere della donna non è localizzato genitalmente, tutto il suo corpo è partecipe di una geografia plurale del godimento, dove il tatto e non lo sguardo abbraccia e unisce.

Abbraccio silenzioso che scombina la linearità di un progetto dato, dolcezza tattile del sesso semiaperto le cui "labbra vicine si toccano", riprendendo la celebre metafora irigariana. "La donna si tocca in continuazione, senza che per altro glielo si possa proibire, poiché il suo sesso è fatto di due labbra che si baciano continuamente"¹⁵⁰.

La donna non è una né due, resiste ad ogni linguaggio riduttivo, è universo espanso, senza limiti, ma non per questo disperso e disperdente. Ri/costruire l'immaginario femminile, parlare da dietro lo specchio, vuol dire quindi rianalizzare i diversi sistemi d'oppressione che hanno fatto della donna merce, valore d'uso e di scambio tra gli uomini, pratica alla quale la stessa psicoanalisi ha fornito giustificazioni "teoriche".

Il processo di evoluzione di una donna, la sua emancipazione, non bastano a liberare il suo desiderio, ad affrancarla da una costruzione sociale

che usa e monetizza il suo essere. Né avrebbe senso il semplice rovesciamento dei termini del rapporto, il sovvertimento, seppure radicale, dell'ordine delle cose, perché tutto, in fondo, resterebbe inalterato.

Le donne hanno bisogno di un tempo da dedicare a sé stesse, per imparare a difendere il proprio desiderio, per elaborare un linguaggio altro, linguaggio/forma del corpo come luogo e scoperta dell'amore di sé e delle altre donne. Devono spogliarsi degli abiti altrui e rivestirsi della loro pelle: "Ritrovare per una donna non può quindi significare che la possibilità di non sacrificare nessuno dei suoi piaceri ad un altro, di non identificarsi con nessuno in particolare, di non essere mai semplicemente una"¹⁵¹.

Affermare questa differenza delle donne, differenza di sostanza filosofica, equivale ad un diritto di auto/determinazione e impedisce agli uomini di parlare e agire in loro nome. Il tatto, la carezza interiore, le labbra che parlano/si parlano, esprimono non solo una differente visione della sessualità femminile, ma rappresentano la decostruzione di una sessualità derivativa e amorfa, da sempre imposta alla donna, e delineano il tentativo di definire un nuovo spazio femminile, topos linguistico/culturale nel quale le genealogie materne divengono l'ordine simbolico altro sul quale edificare la /le relazioni tra donne e per le donne.

La nozione di genealogia femminile è quindi l'ultimo tassello fondamentale per la creazione di questa nuova soggettività femminile-femminista.

141

L'immissione delle genealogie femminili nell'ordine simbolico

È nella conferenza di Montreal del 1980, *Le corps à corps avec la mère*, che si affronta per la prima volta questo tema. Come sottolinea Luisa Muraro¹⁵², in questa conferenza la relazione genealogica fra donne si mostra sotto forma di negazione attraverso le figure mitologiche della dea Atena e di Elettra presenti nell'*Orestea* di Eschilo.

L'*Orestea* è una trilogia di tragedie che narra l'assassinio di Agamennone da parte della moglie Clitennestra, e la vendetta del loro figlio Oreste che, aiutato dalla sorella Elettra, uccide la madre. Oreste, seguito dalle Erinni, le dee persecutrici, si rifugia nel tempio di Apollo a Delfi. Il dio esorta il figlio di Agamennone a non temere le Erinni e a proseguire il lungo cammino espiatorio fino ad Atene, dove gli uomini lo assolveranno dalla sua colpa.

Apollo, quindi, si schiera dalla parte del matricida Oreste, sostenendo che non è la madre che genera suo figlio bensì il padre che la feconda; la funzione della madre è solo quella di far germogliare il seme gettato in lei. Un esempio a supporto di questa tesi lo offre la stessa dea

Athena, figlia di Zeus, nata proprio dalla sua testa, senza ricorrere alla figura materna.

Nell'*Oresteia*, secondo L. Irigaray, si inaugura la distruzione della relazione genealogica tra madre e figlia ad opera del patriarcato. Come precisa la stessa autrice, l'uccisione di Clitennestra rende folli sia Oreste che Elettra, con l'unica differenza che Oreste rinsavisce grazie ad Apollo, mentre Elettra è destinata a rimanere pazza. È proprio questo l'enigma irrisolto del nostro rapporto con la madre, che può essere superato solo attraverso una duplice pratica genealogica tra donne: la prima basata sulla procreazione, nel senso che la capacità riproduttiva che accomuna le donne le lega inevitabilmente alla loro madre; la seconda è una genealogia basata sulla parola, sulla conoscenza di quelle donne che hanno lasciato delle tracce indelebili nella storia.

L'immissione delle genealogie materne nell'ordine simbolico è determinante per la ricostruzione di una sessualità femminile autonoma. Questa presenza simbolica porterebbe alla creazione di una soggettività femminile non funzionale alla procreatività patriarcale, in cui il legame con la propria madre e tra donne uscirebbe rafforzato.

Legame che possiede una precisa portata politica, come la stessa autrice chiarisce nella serie di lezioni tenute all'Università di Rotterdam nel 1982. Il ruolo politico assume, soprattutto nelle conferenze e negli incontri pubblici, contorni via via più ampi, diviene necessità ed urgenza di una nuova eticità femminile intesa come partecipazione effettiva ed efficace delle donne alla vita della polis.

L'eticità di L. Irigaray è, in questo senso, vicina alla *Sittlichkeit* di Hegel in quanto comprensiva del diritto, delle consuetudini, delle leggi scritte e non scritte, della religione, tenendo presenti, comunque, le distanze e le correzioni che la studiosa apporta alla concezione hegeliana. Il mondo delle donne necessita di un ordine etico fondato sull'esistenza delle genealogie femminili, elaborato attraverso un linguaggio sessuato femminile, articolato sia sulla verticalità genealogica madre-figlia, sia sull'orizzontalità della sorellanza. Quest'ultima mostra, comunque, un'apparente razionalizzazione.

Infatti le contraddizioni, i rancori, i conflitti tra "sorelle", possono essere risolti solo se viene riconosciuto prima, a livello individuale e collettivo, il rapporto primigenio con la madre, la cui negazione ha generato indifferenziazione e rivalità fra donne. Ritrovare la madre significa dare un ulteriore spessore al femminile, originare una più profonda fedeltà al proprio sesso, ri-tradurre i rapporti con le altre donne e con il mondo presente, realizzare la libertà nella differenza affinché non si ripeta il destino di Antigone.

Riaffiora l'attenzione al mito, rivisto, studiato, interpretato alla luce di chiavi di lettura inedite; le diverse definizioni della protagonista dell'omonima tragedia di Sofocle, attraversano buona parte degli scritti della filosofa belga. Antigone, precedentemente considerata l'antidonna, prigioniera dell'ordine simbolico degli uomini, deve tornare alla propria madre, uscire dall'oscurità, dall'ombra, dalla rigidità del silenzio per testimoniare la fede e la fedeltà alla genealogia materna, minaccia da annientare per conservare il potere tirannico del maschile. La genealogia materna si fa, dunque, guida che guadagna al femminile lo statuto di pensiero vivo ed autonomo, alternativo alle logiche del dominio e dell'asservimento.

La naturale finalità dell'affermazione di sé come soggetto femminile differente, indipendente e specifico diviene allora, nell'intero impianto teorico di L. Irigaray, l'unico modo che le donne hanno per appartenersi e, nel contempo, appartenere integralmente ad una società pienamente umana.

Il riposizionamento del femminile come soggettività progettuale e fondataiva può costituire, infatti, nel deserto valoriale presente, una delle possibili alternative ad un nichilismo che ha svuotato il sociale di ogni concretezza storica, ridefinendo gli orizzonti di una rinascita politica ed etica.

Bibliografia

S. ALBERTAZZI, *Appartenenze*, Pàtron editore, Bologna 1998.

R. BACCOLINI e R. MONTICELLI, *Critiche femministe e teorie letterarie*, Clueb, Bologna 1997.

S. DE BEAUVOIR, *Le deuxième sexe*, Gallimard, Paris 1949 (*Il secondo sesso*, trad. di R. Cantini e M. Andreose, Il Saggiatore, Milano 1984).

R. BRAIDOTTI, *Dissonanze: le donne e la filosofia contemporanea*, La tartaruga, Milano 1994.

ID., *Soggetto nomade/femminismo e crisi della modernità*, Donzelli, Roma 1994.

P. CIPOLLETTA, *Il divino nell'etica carnale di Luce Irigaray*, in F. Brezzi Guerriera (a cura di), *Hermes dagli Dei agli uomini*, Feltrinelli, Milano 1975.

L. IRIGARAY, *Ce Sexe qui n'est pas un*, Minuit, Paris 1977 (*Questo sesso che non è un sesso*, trad. di L. Muraro, Feltrinelli, Milano 1975).

ID., *Sexes et parentés*, Minuit, Paris 1987 (*Sessi e genealogie*, trad. di L. Muraro, La tartaruga, Milano 1989).

ID., *Speculum de l'autre femme*, Minuit, Paris 1974 (*Speculum. L'altra donna*, trad. di L. Muraro, Feltrinelli, Milano 1989).

F. RESTAINO E A. CAVARERO, *Le filosofie femministe*, B. Mondadori, Milano 2002.

G. STANCHINO, *La filosofia di Luce Irigaray: pensare e abitare un corpo di donna*, Mimesis, Milano 1996.

D. VALENTI, *Donne e cultura: un confronto tra Simone de Beauvoir e Luce Irigaray*, U.C.T., Trento 1978 (?).

Sitografia

L. MURARO, *Le genealogie femminili*, "Per amore del mondo", 2008, n.3, [consultato il 30 /06/ 2010] disponibile su www.diotimafilosofe.it